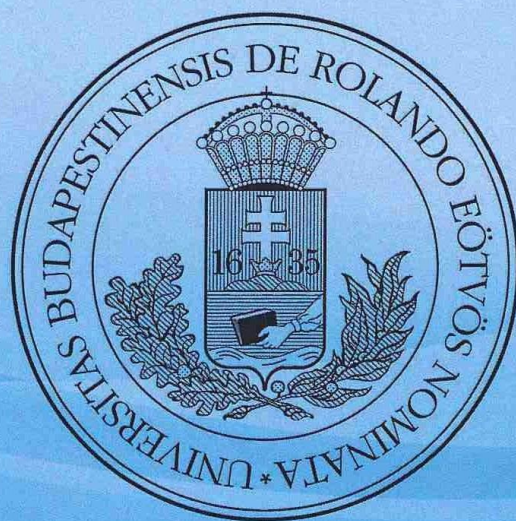


OTTHONUNK AZ ELTE

AZ EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM
KOLLÉGISTA HALLGATÓINAK TANULMÁNYKÖTETE



Szerkesztette:

Németh Patrik

Közreműködtek:

Becsei Attila

Édes Anna

Glázer Ádám

Horváth Csaba

Gyurkovics Máté

Lados Tamás

Máté Dániel

Papp Zsófia

Pecsics Tibor

ISBN 978-963-284-293-6

A kiadvány az ELTE Rektori Hivatal támogatásával jött létre



Előszó.....	9
Baráth Béla	
Persona (non) grata: az ideális és a nem kívánt én személyiségvonásai az ötfaktoros modellel mérve	11
Bodri Máté	
A honfoglaló magyarok lovainak eredete Újabb kutatástörténeti áttekintés	34
Csuta Virág Regina	
A párválasztás racionalitása térben és időben Házasságivonzáskörzet-vizsgálatok	46
Dudlák Tamás	
Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlámban	59
Gerencsér Tibor	
Érbe öntött emlékezet Két Chopin-szobor múltbéli viszontagságai	74
Illés Anna	
Az újpogányság jelenséghálózatának megközelítési lehetőségei: fogalma, jellemzői és legjelentősebb európai irányzatai	86
Jász Virág	
Katartikus alkotás - Alkotó katarzisz Tanulmány a művészeti alkotáson keresztül megélt katarzisz-élmények gyógyító és társadalmi integrációs hatásairól	112
Pakai Éva	
A tisztességtelen szerződési feltétel, mint a szerződés érvénytelenségének egyik oka	130

Segesdi Martin

Konvergens fejlődés és versengés

– kagylók és pörgekarúak.....153

Vakula Tímea

Diszlexiás gyermekek spontán beszédének vizsgálata.....165

Varga Gergely

A környezethez való jog mint személyhez fűződő jog178

- KOVÁCS Éva, 2003, *A „házassági piac” alakulása Komáromban (1900–1940)*.
In: *Léptékváltó társadalomtörténet* (szerk.: K. Horváth Zsolt, Lugosi András,
Sohajda Ferenc), Hermész Kör – Osiris, Budapest, 366–394. o.
- LŐRINCZ László, 2006, *A vonzás szabályai – Hogyan választanak társat az emberek*. Szociológiai Szemle, 2006/2, 101–104. o.
- VICSEK Lilla, 2000, *A racionális döntések szociológiai elmélete és kritikája*
<http://www.mtapti.hu/mszt/20001/vicsek.htm>

Dudlák Tamás

Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlámban

„Ő Isten az egyetlen Isten, az Örökkévaló.
nem nemz és nem nemzetik,
és nincs hozzá mérhető senki sem.”
(Korán, 112. szúra)

Az írás és az azt egységbe foglaló könyv feltalálása az emberiség talán első és legnagyobb lépésének számít a civilizálódás, illetve, modern kifejezéssel élve, a tudás alapú társadalom megteremtése felé. A szöveg ugyanis mindig valamilyen tudást, ismeretbőveletet közvetít a későbbi generációk számára, az információt változatlan formában őrzi meg, melyet a folyamatos értelmezés alakít az adott generáció elvárásainak megfelelően. Az írás tehát nem véletlenül a tudás jelképe, s egyfajta misztikum lengi körül: az analfabetizmus felszámolásáig ugyanis az ismeretek lejegyzése és az így létrejövő írás „megszóltatása” minden társadalomban általában egy kiváltságos réteghez kötődött, míg a széles néptömegek számára csupán távoli és érthetetlen jelek halmazát jelentette.

Az iszlám vallásban – korunk legdinamikusabban terjedő vallásában – az írás, a könyv és általában a tudás alapvető szerephez jut a hívők életében, a vallás központi könyve, a Korán az isteni szentség manifesztálódása, minden hagyományréteg e szent könyv kinyilatkoztatásához kötődik vagy annak szellemében fogant. Erről az „égi tudásról” emlékeznek meg a muszlimok nagy vallási áhítattal a mindennapi imáik során. A következőkben bemutatásra kerül tehát a muszlim vallásos szövegkorpusz jellege, kialakulása és annak rituális használata, minek során nemcsak a muszlim gondolkodást érthetjük meg, hanem párhuzamokat vélhetünk felfedezni más tételes vallások szent szövegeihez való viszonyában is.

A Korán és hatása

Talán nem állítunk valótlanítást, ha a Koránról mint a Biblia utáni – a Földön valaha létezett – legnagyobb hatású könyvről beszélünk. Igen ám, csak hogy e könyv sikeres „pályafutása” keletkezése óta töretlen, s tekintve a muszlim világ demográfiai adatait és az iszlám térhódításának mai mértékét, könnyen lehet, hogy a Korán már a közeljövőben a legsikeresebb és legnagyobb példányszámú könyvvé válik. De mit is tudunk tehát a „Könyvek Könyvéről”?

A Korán („olvasmány” – sokak szerint az ószír *keryáná* szóból¹) tartalmát tekintve azokra a kinyilatkoztatásokra terjed ki, melyeket Mohamed próféta vallási küldetése során, tehát a 610-től 632-ig tartó időszakban Istentől, Gábiel arkangyal révén kapott. Viszont „a Korán nem egy világképnek vagy vallásnak a rendszeres leírása. 114 szúrát tartalmaz, amelyeket Mohamed különböző időpontokban és alkalmakkor nyilatkoztatott ki.”² A szúrák (fejezetek) tovább tagolódnak *áják*-ra (versekre), melyek valójában inkább verssorok, a szó európai értelmében; számuk hatezer fölött lehet. A pontos számról ugyanis vitatkoznak az egyes Korán-olvasói hagyományok. Az egyes szúrák hosszúság szerint csökkenő sorrendben követik egymást, így lehetséges, hogy a 2. szúra 286, míg az utolsó csak három versből áll. Ennek a szabálynak csak az első szúra mond ellent, ez a *Fátiha*, a „nyitány”, melyet nemcsak a Korán, hanem a muszlim vallás foglalatának is szokás tekinteni, s az imádkozás részeként kitűntetett szerephez jut.

Minden szúra rendelkezik egy címmel, mely leginkább a könnyű azonosíthatóságot szolgálja, mintsem hogy megjelölne a pontos tartalmat. Ugyancsak minden fejezet előtt találkozhatunk a nyitóformulával („A könyörületes és irgalmas Isten nevében”), kivéve a 9.-et. Emellett „huszonkilenc

olyan szúra van, amelynek az elején több betűt találunk, de ezek értelmét mindmáig nem sikerült megfejteni.”³

Ha eltekintünk a könyv fizikai szerkezetétől, tartalom alapján az egyes fejezeteket kinyilatkoztatásuk körülményei szerint is csoportosíthatjuk. Az ilyen irányú kutatásokat már maguk a muszlimok is elvégezték, mielőtt még a nyugati tudományosság foglalkozni kezdett volna a Koránnal. Ezek alapján osztható a szent könyv két nagy tematikai egységre, az úgynevezett mekkai és medinai szúrákra. A Próféta küldetése 610 és 622 között Mekkában zajlott, amit életének utolsó tíz évében a medinai tartózkodás követett. A két időszak közötti alapvető

különbség a születőben lévő muszlim közösség eltérő igényeiből fakadt. Mekkában Mohamed megkezdte a kinyilatkoztatásokat, melyek célja a társadalom erkölcsi megreformálása volt a mekkai gazdagok egyistenhit felé való terelése révén. Így ekkoriban az eljövendő katasztrófa, a végítélet leírása és az elmélyültségre, megtérésre szólító intelem alkotja a tanítás alapját. (Ez a két téma a Korán két leggyakoribb motívuma, mely a későbbiekben is számtalanszor felbukkan.⁴) Medinában Mohamed, már mint egy teokratikus állam vezető egyénisége áll előttünk, nem csoda, hogy az isteni akarat ekkor már inkább a közösség vezetésére – gyakorlati kérdésekre – vonatkozóan nyilvánul meg.

A mai muszlim álláspontot követve hiba a Korán keletkezéséről beszélni, mivel hogy az öröktől fogva létezik, még ha nem is a ma ismert könyv formájában, de mint tudás, Istennél az ún. *umm al-kitáb*-ban („a könyv anyja”) már korábban szerepelt. Tehát „keletkezés” alatt az öröktől fogva létező isteni tudás könyv formájában való manifestálódását értjük, nem pedig a Korán „megírását”. Bár a történelem folyamán egyes muszlim gondolkodók, így a IX. századi *mu'taziliták*, a Korán teremtettségét vallották és tették – rövid ideig – uralkodó állásponttá a muszlim közösségben.

A Próféta ugyan kinyilatkoztatta az isteni sugallatra kapott tudást, ám ezt ő maga nem bocsátotta rendszerezett (könyv) formában hívei részére. (Nem tudjuk pontosan, hogy Mohamed készített-e feljegyzéseket, de a tudósok többsége a Próféta analfabétának tartja, bár erről a mai napig vita folyik.) A Korán kialakításában az első lépést a különféle keletkezésű, részben szájhagyomány útján, részben apró feljegyzések (Mohamed Medinában már saját „udvari” írnokokat tartott) nyomán megörökített kinyilatkoztatások összegyűjtése jelentette. Ez az első *kalifa* (utód) és társ, Abu Bakr (632-634) idején már elkezdődött. Végül Oszmán kalifa (644-656) 653-ban három mekkaiból álló bizottságot állított fel, élén *Zaid ibn Thábit*-tal,⁵ aki már Mohamed első, mekkai periódusa alatt is dokumentálta a Próféta kinyilatkoztatásait. A kanonizáció eredményeként a Korán ma is érvényes szerkezetét kialakították, s azt a négy másik kinyilatkoztatás-gyűjteményt, mely *Hafsza*, Omár kalifa (634-644) lánya példányán kívül létezett, mind megsemmisítették. A folyamat tehát az Újszövetség összeállításánál is gyorsabban és határozottabban zajlott le; s az immár birodalmi méretű kalifátus nagyobb városaiba elküldték a véglegesített könyv egy-egy másolatát.

¹ BENKE, 1987, 88.

² BRENTJES, 1986, 29.

³ MAKAI, 1980, 100.

⁴ BRENTJES, 1986, 32.

⁵ BENKE, 1987, 92.

A kanonizáció teljességgel azonban csak a következő évszázadban ment végbe. A kéziratokat ugyanis „*Haddzsádzs* iraki kormányzósága (694-714) alatt látták el teljes egészében magánhangzókkal”⁶ és más szükséges mellékjelekkel. Ezeknek ugyanis eddig nem volt szerepük egy alapvetően szóbeli hagyományozásra épülő kultúrában, ahol a leírt szöveg az emlékeztetéshez csak mintegy támaszként szolgált, a szöveg helyes olvasása szóbeliség útján terjedt. Mint ahogy egyébként „a Korán-recitálás művészetének ma is a szájhagyomány az alapja – az írott példány csak a memória támasza.”⁷

Fontos, hogy a szöveg testében változtatást nem vihettek végbe, tehát egyik mássalhangzót sem hagyhatták ki vagy írhatták át, mert az az Isten szavának (*kalimat Allah*) a meghamisítását jelentette volna. Az említett lépésre mégis szükség volt, mert a szájhagyomány ekkorra ugyanis már részben feledésbe merült, részben pedig viták keletkeztek a hagyományozók között a különféle olvasási módokról. Célszerű volt tehát véglegesíteni és egységesíteni a szöveget – a félreértések elkerülése végett. Végül is a X. századra hét olvasatra redukálták a lehetséges értelmezési lehetőségeket, s ezt a hét recitációs módot szájhagyomány útján az előimádkozóknak (*imám*) ma is megtanítják a mecsetekben. (Érdekessé, hogy később a kanonizációs folyamat ezen végeredményét egy hagyománnyal (*hadíth*-szal) is alátámasztották, miszerint a Korán már eleve hét olvasatban (*qirá'át*) lett kinyilatkoztatva. A hét olvasat között viszont lényegi eltérés már nincs, ezek az alapvető tanításokat nem befolyásolják.)⁸ Tehát így váltak a kinyilatkoztatások egy kanonizált könyv részévé, ahol a megjelenített történeteknek csak egyértelmű és egyetlen kifejezési módja lehetséges, s ahol a tartalom mellett a formát, a nyelvi kifejezésmódot is szentség veszi körül. (Tehát elletnében a mitológiai történetekkel, a szöveg változhatatlan.)

Mohamed korának muszlim közössége a kinyilatkoztatásokat a közösségi ima részeként használta fel, s ez a kultikus szerep ma is megmaradt. „[L]iturgiai célokból a Koránt már régóta harminc részre osztották fel, ami megfelel a ramadán böjti hónap 30 napjának. További beosztása, amely a napi recitálásnak felel meg, a 60 *ahzab*, amely azután egyenként 4 részre oszlik.”⁹ Az ilyen Koránpéldányokban – a szövegrészeket elválasztandó – a lapszéleken gyakran a leborulás idejét is jelzik.

A Korán saját értelmezése szerint – és az iszlám szellemével is összhangban – jól illeszkedik az emberiség általános üdvtörténetébe. A 9. szúrában a Korán mint a Tóra és az Evangéliumok párhuzama jelenik meg, azokkal együtt kerül tárgyalásra. Itt nyeri el tehát a „szent könyv” jelentést. „A próféták által közvetített üzenetek lényege összhangban áll egymással, és következetes fejlődést mutat Mohamed tökéletes kinyilatkoztatása felé. A Korán nevén nevezi és elismeri Ábrahám írását, Mózes öt törvényét, Dávid zsoltárait és Jézus evangéliumát, mint az Úr kinyilatkoztatásait.”¹⁰ E szent könyvek sorában tehát a Korán a „legújabb” és a legtökéletesebb példája annak, hogy Allah törődik az emberiséggel. Az üdvtörténet jövőjére vonatkozóan pedig a muszlimok úgy tartják, hogy a mohamed-i reveláció során Isten „utolsó alkalommal avatkozott bele az emberiség történelmébe; a kinyilatkoztatás [Istennek] az Utolsó ítélet napja előtt elhangzott utolsó szava”¹¹

Mivel nem csupán ihletésről, hanem Isten legszentebb szaváról van szó, ezért a Könyvhöz a muszlimok szemében számos – külső szemlélő számára aggályoskodásnak tűnő – szokás kapcsolódik. Így „szavait a legaprólékosabb gondal kell megjegyezni; azokat csak a legtisztább kéznek szabad másolni.”¹² Aho- gyan Benke József fogalmaz: „Egy teljes „iparág” alakult ki a „szent könyv” körül.”¹³ Másolása külön mesterségnek számított, melyet művelői művészi tökély- re fejlesztettek. „Az ember szép iránti vágya a Korán köré sűrítette a rajz, festés, faragás, építés és zene ihletét,”¹⁴ Elegendő, ha csak a kalligráfiai alkotások változatosságára teszünk utalást, melyek nemcsak papírfelületen, hanem az építészeti alkotásokon is megjelentek.

A Korán „stílusa sajátos rímes próza, amelyben a rímet a hosszabb és a rövidebb magánhangzók asszonanciája alkotja; e rímek fogyatékoságuk ellenére is rendkívül hatásosak, könnyen megjegyezhetőek.”¹⁵ Memorizálását már a kezdetektől fogva az úgynevezett Korán-iskolákban (*madrasza*) végezték; ez az intézmény már a középkorban is írni és olvasni tanította a gyerekeket, s elvben mindenki számára elérhető volt. A Korán ismerete egy „átlagember” számára ma is alapvető igényként jelenik meg a társadalom részéről; egyesek azonban kívül-

¹⁰ ROBINSON, 1996, 41.

¹¹ u. o. 180.

¹² ROBINSON, 1996, 180.

¹³ BENKE, 1987, 90.

¹⁴ GERMANUS, 1979, 55.

¹⁵ BENKE, 1987, 92.

⁶ BENKE, 1987, 92.

⁷ MAKAI, 1980, 98.

⁸ WATT, 2000, 59.

⁹ MAKAI, 1980, 100-101.

ről is megtanulják a Könyv teljes szövegét. Ők az úgynevezett *háfiz*-ok, és a muszlim társadalomban különös tekintélynek örvendenek.

A Könyv szentségéhez hozzátartozik még, hogy a muszlimok „talizmán jellegét tulajdonítanak minden papír-, bőr- vagy textildarabkának, amelyen Korán-sorok állnak”¹⁶ Miniatur Korán-példányokat gyakran amulettként hordanak ma is. Más könyvek közé nem szabad elhelyezni, a mecsetben történő imádkozás során külön helyet kell biztosítani neki (koránolvasó-állvány), és természetesen csak rituális tisztaság állapotában szabad megérinteni.

A Koránt elméletileg fordítani sem szabad. Ez a tiltás részben az isteni eredettel, részben pedig az eredeti arab szöveg utánozhatatlanságával van összefüggésben. Egyszerűen nem adható vissza a szöveg hívőre kifejtett transzcendens hatása. A fordítások tiltásával mellesleg a szöveg tekintélyének felhígulását és a hibás értelmezések megjelenését is próbálták megakadályozni.

Vallásos célra tehát a Korán ma is csak eredeti, vernakuláris nyelven olvasható, recitálható. Ehhez természetesen a nem arab nyelvű hívőknek minimálisan az olvasáshoz szükséges arab nyelvismeretet el kell sajátítaniuk. Nem csoda, hogy a Korán „a korai grammatikusok szemében mintaképpé, és végső abszolút tekintéllyé”¹⁷ vált, s nemcsak az arab nyelvten fejlődésére, hanem más, az iszlámot felvett népek nyelvére is hatással volt.

„A Korán stílusa, a mű tartalmának és céljának megfelelően szigorú, nagyvonalú, félelmes, helyenként valóban fenséges – mondotta Goethe –, senki sem csodálkozhat a könyv nagy hatásán.”¹⁸ S valóban „Irodalmi és retorikai vonatkozásban felülmúlhatatlannak tartották, s a muszlimok számára máig is a szépség és a harmónia csúcspontja.”¹⁹ Bár ehhez az is hozzátartozik, hogy egyes „felvilágosult” európaiak, mint Voltaire, a Koránról meglehetősen elítélően nyilatkoztak, szövegét a rációval összeegyeztethetetlennek tartották.²⁰

Érdemes még különbséget tenni a Korán szunnita és síita változata, és az ezekről érvényes felfogások között. Eleve a síita Koránnak egy további fejezet, a „*Núr*” (fény) szúrából is része, mely igazolja Ali és leszármazottai (az imámok) jogait a közösség Mohamed halála utáni vezetéséhez. „A síiták hagyománya szerint Ali volt az első, aki Mohamed halála után a lányának, Fátimának adott ira-

tokból (*maszha* *Fatima* „Fatima könyve”) összeállította a saját Korán-példányát. Ez terjedelemben állítólag háromszorosa az Oszmán-féle Koránnak, és az egyik imámtól hagyományozódott a másikra, mígnem az utolsó imámmal együtt ez is eltűnt. Az idők végezetével azonban, amikor az elrejtőzött imám újra megjelenik, hozza majd magával az igazi, hamisítatlan Korán példányt a helyes magyarázatokkal együtt.”²¹

A Koránhoz kapcsolódó szövegtörzsek és tudományosság

Koránmagyarázat

A muszlimok szent könyve – isteni eredete ellenére – nem mentes az ellentmondásoktól. „Számos utalást és képszerű hasonlatot máig sem lehet egyértelműen tolmácsolni.”²² Ezt problémát a muszlim közösségnek (*umma*) is hamar el kellett ismernie és meg kellett oldania, ha a Koránt a társadalmi és egyéni élet útmutatójává akarták felhasználni. A középkor vallásos embere ugyanis „az élet jelenségeit csupán az isteni ihlet keretében tudta elképzelni, és abba kellett beilleszteni. Az élet ezernyi megnyilvánulását összhangba kellett hoznia az abszolút igazsággal, ami a Koránban örök érvénnyel felruházva foglaltatik benn.”²³

A szövegben előforduló ellentmondásokból a teológusok állítólag több mint kétszázat számoltak össze.²⁴ Ezek abból adódtak, hogy ugyanazon kérdésben a Korán különböző helyein mást-mást olvashatunk. A hagyomány szerint maga a Próféta is magyarázta a Korán egyes passzusait, ami természetesen látszik, s a Koránban is nyoma van. Léteznek ugyanis az ún. „törölt helyek”²⁵, vagyis Mohamed a korábbi kinyilatkoztatást a későbbiekben valamilyen formában módosította (*nasz*). A kinyilatkoztatás szentségéhez való ragaszkodás tükröződik abban, hogy a Könyv összeállításakor e régebbi részeket ugyancsak a gyűjtemény részévé tették.

A Korán-exegézis (*tafszír*) a muzulmán teológia legfontosabb ága, s tulajdonképpen a szent szöveg aktualizálásának kérdésével foglalkozik. Ez több szempont alapján végezhető: dogmatikus-teológiai és misztikus szövegmagya-

²¹ JEREMIÁS, 2007, 345.

²² BRENTJES, 1986, 29.

²³ GERMANUS, 1979, 122.

²⁴ MAKAI, 1980, 108.

²⁵ A szakemberek szerint mintegy 225 vers (*ája*) lett később újraértelmezve. L. MAKAI, 1980, 109.

¹⁶ MAKAI, 1980, 95-96.

¹⁷ ROGERS, 1987, 33.

¹⁸ idézi: BENKE, 1987, 96.

¹⁹ u. o. 89.

²⁰ GERMANUS, 1979, 57.

rázati módszer egyaránt létezik. Történeti-kritikai exegézis leginkább a deutero-kanonikus szövegekkel, az ún. *hadíth*-okkal és a Próféta életrajzaival kapcsolatban végezhető, a Koránnal kapcsolatban a történelmi szempontú kritikát az egyes részek kinyilatkoztatási körülményeinek vizsgálatára, illetve a kinyilatkoztatott részek sorrendjének megállapítására alkalmazták; szoros összefüggésben a „hivatalos” életrajzok által nyújtott információkkal. Létezett betű szerinti értelmezés is, ilyen volt például *Ibn Hanbal* (megh. 855) jogtudós rendszere, mely 1017-ben az Abbászida Kalifátus hivatalos doktrínájává emelkedett, hogy aztán a 12. században megtagadják az exegézisnek ezt a módszerét.²⁶

A Korán értelmezésének tudománya szerint, mint láttuk, az elsődleges Korán-értelmező maga a Korán, amikor a homályos részeket egy később keletkezett passzus értelmez, enyhít, szigorít vagy töröl. Másodlagosan a *szunna* és *hadíth* jelenti a magyarázó tényezőt, vagyis a Prófétához köthető „szokásjog”; harmadsorban pedig a Próféta társai világíthatják meg egy bizonyos kinyilatkoztatás körülményeit vagy jelentését. Végül az értelmezéshez a muszlim közösség legtekintélyesebb tagjainak leszármazottaihoz köthető mondások járulhatnak hozzá, ha a Korán értelmezését tekintélyi alapon próbáljuk kivitelezni.

A leghíresebb, ma is használt Korán magyarázati gyűjtemények közé tartozik *Tabarí* (megh. 923) harminc kötetes, valamint *Fakhreddín ar-Rázi* (megh. 1209) nyolc kötetes exegézise, melyek a szent könyv minden egyes szavának aprólékos pontossággal fejtik fel a jelentését.

A hagyományok

Goldziher Ignác meghatározása szerint a hagyomány „Muhammed szó szerinti nyilatkozatát tartalmazza valamely kétes kérdésről, akár a dogma, akár a jog, akár az erkölcsstan körébe vág, akár pedig a magándologra vonatkozik, eredetileg *hadíth* [*hadíth*] a neve. Ez a szó annyit jelent, mint ujság, hír.”²⁷ Tágabb értelemben azonban muzulmán hagyomány alatt két dolgot értünk: egyrészt a már említett – Koránon kívüli – megnyilatkozásokat (*hadíth*), másrészt pedig azt a szokásjogot, cselekvést (*szunna*), melyet a Próféta adott körülmények között alkalmazott. Ennek létjogosultságát erősíti meg a Korán is (33. szúra 21. vers): „Allah küldöttében pedig szép példaképek van.” A *hadíth*ok különleges vallásos tisztelettel körülvett fajtáját az ún. *hadíth qudsi*-k (szent hagyományok) ad-

ják, melyek kiemelkedő szerepe onnan származik, hogy ezek ugyanúgy Isten kinyilatkoztatásait tartalmazzák, de Mohamed próféta megfogalmazásában.

A *hadíth* és a *szunna* egyfajta második kanonizációs réteget alkot az iszlám vallásos szövegtörzsben, s a muzulmán vallás jog alapforrásai közé tartozik, minthogy maga az iszlám, mint új társadalmi rend is vallási alapokon nyugszik, így azon belül minden véleményformáló tekintélynek ugyancsak vallásos megalapozottságúnak kell lennie.²⁸

Formáját tekintve egy *hadíth* a következőképpen nézhet ki: „Tudósított bennünket *Abdalláh b. Júszuf*, s így szólt: tudósított bennünket *Al-Lejth*, s így szólt: tudósított engem *Jezið b. Alháði*, *Abdalláh b. Kliabáb* nevében, *Abu Sza'íd al-Khudri* nevében, hogy ő hallotta, midőn a próféta így szólott: E gyülekezettel való imádkozás a magános imádkozást huszonöt fokkal múlja felül.”²⁹ Ebből a példából világosan kitűnik e hagyomány két jellegzetes része: a *matn* és az *isznád*, vagyis a konkrét szöveg, az előírás és annak alátámasztása egy konkrét személyekből álló, Mohamedig visszavezethető ún. hagyományozási láncsal (*szilszila*). Goldziher szerint a hagyományok vizsgálatakor mind a *szilszila*, mind pedig a *matn* tudományos kritika alá kell hogy essen.³⁰ Germanus Gyula ennek ellentmondva azt állítja, hogy itt nem szöveggkritikáról van szó, mert egy állítás valótlansága még nem lehetett kizáró ok a *hadíth* hitelessége szempontjából.³¹

A hitelesség kérdése kulcsfontosságú: az iszlám első évszázadaiban ugyanis egyre-másra születtek a különféle érdekeknek megfelelő hagyományok, sokszor kérdéses hitelű hagyományokat próbáltak felhasználni egy-egy tett előzetes vagy utólagos igazolásaként. Mind a szunnita, mind a síita iszlám formálódásának idejében (VII-X. század) mindkét „párt” saját álláspontját akarta kodifikálni mesterségesen előállított hagyományokkal. Így a síiták például elvetnek minden olyan hagyományt, melynek hagyományozói nem Ali (a Próféta fogadott fia) családjából valók. Emellett náluk megjelennek a végső soron nemcsak Mohamedre, hanem Alira, mint az isteni tudás Mohameden túli forrására visszavezetett hagyományok is. Érdekes, hogy a „Miatyánk” kezdetű keresztény ima ugyancsak fellelhető megfelelően hitelesített *hadíth*-formában.³²

²⁸ GOLDZIHÉR, 1881, 106.

²⁹ u. o. 112-113.

³⁰ u. o. 120.

³¹ GERMANUS, 1979, 125-126.

³² GOLDZIHÉR, 2008, 55.

²⁶ ROGERS, 1987, 34.

²⁷ GOLDZIHÉR, 1881, 104.

E deuterokanonikus szövegtörzshalmaz képlekenységét mutatja, hogy van olyan hagyomány, mely 13 változatban is fennmaradt, ráadásul az ismétlődő hagyományok gyakran eltérő alátámasztással (*szanad*), egymásnak ellentmondó tanoknak adnak helyet közvetlenül egymás mellett.³³ A problémát tovább súlyosbítja, hogy a már kanonizált hagyományok között is felfedezhetünk – történetileg kimutathatóan – hamis tudósítást: Mohamed ugyanis nem említhetett olyan helységnevet egy rá hivatkozó *hadíth*-ban, melyet csak halála után alapítottak meg.³⁴ Ugyanakkor Goldziher a hagyományok „kreálásának” pozitív szerepére is felhívja a figyelmet: „A traditorok dolga volt az életet kiegyeztetni a tannal, és okmányt gyártani, mely a tényleges gyakorlat elméleti jogalapjául szolgáljon. Ezen mozzanatban látjuk a muhammedán hagyomány egyik legfontosabb művelődéstörténeti hivatását és hatását.”³⁵

A szunniták körében a X. századra hat tudós *hadíth*-gyűjteménye vált elfogadottá: *al-Bukhári* (megh. 870) és *Muszlim* (megh. 875) többzetes gyűjteményei alkotják a két legismertebb művet, mellettük *Abú Da'úd* (megh. 888), *at-Tirmidzi* (megh. 892), *Ibn Mádsza* (megh. 880), valamint *an-Naszá'i* (megh. 915) nevű tudósok művei örvendenek még általános elismerésnek. Végző soron azt láthatjuk, hogy az így létrejövő munkák megalkotása egészen hasonló kodifikációs folyamatba illeszkedik bele, mint amit a kereszténység első évszázadaiban a Biblia apokrif szövegeinek megállapításánál vélhetünk felfedezni.

Jogtudomány

A muszlim jog a vallásjog kategóriájába tartozik. Ez annak köszönhető, hogy a muszlim ember „a jogot isteni eredetűnek fogta fel. Az ember kötelessége, hogy az isteni akaratot kutassa, és azt a társadalmi életben érvényesítse.”³⁶ Ez volt az az alapelv, amelyet a muszlim jogtudomány (*fikh*) az isteni relevációval érkezett szövegek, tehát kizárólag a Korán alapján valósíthatott meg. Ám mint-hogy a szent könyv – véges és végleges (kanonizált) lévén – nem tartalmazhat a társadalom további fejlődéséből adódó jogi eseteket és rendelkezéseket (tekintve, hogy a Korán elsődleges funkciója nem is ez), így a jogtudománynak szükségképpen további forrásokhoz kellett folyamodnia, melyekben az „isteni tekintély” valamilyen formában ugyancsak tetten érhető. A Korán mellett tehát, mint

másodlagos forrás a hagyományok (*hadíth* és *szunna*) kerültek alkalmazásra – természetesen, csak ha az adott jogi kérdés a Könyv alapján homályosan, vagy egyáltalán nem válaszolható meg. Ebből a tényből érthetjük meg a *hadíth*-tudomány – mely egy sajátosan muszlim fejlemény – fontosságát.

A jogalkotásnak tehát két *uszúl*-ja („gyökér”, „forrás” – a Korán, illetve a *hadíth* és a *szunna*) és három módszere van. Az ún. *qijász* (analógia, összehasonlítás) esetében, bár a józan észre támaszkodnak a törvényalkotás során, mégis bizonyos keretek között teszik mindezt, hiszen a Korán és a hagyományok szellemiségét kell ilyenkor az aktuális jogesetre vonatkoztatni. Az *idzsmá'* a legtekintélyesebb jogtudósok (tehát a két *uszúl* legjobb ismerőinek) egyesített véleményén alapul, melyet közös megegyezéssel, konszenzussal elfogadtak. A harmadik módszer, az *idzstihád* – ha lehet ilyet mondani – a legtávolabb áll az isteni tekintélytől, minthogy a jogtudós egyéni véleményalkotását, független érvelését jelenti egy vallásjogi problémával kapcsolatban. A ráció, az önálló vélemény (*ra'j*) itt jut a legnagyobb szerephez, de általában ez is a kanonizált szövegeken alapszik.

Az *idzstihád* szó érdekessége, hogy ugyanabból a gyökből származik, mint a *dzsihad* (törekvés) szó. „Az alapjelentése, az „erőfeszítés” olyan értelmet kapott, amelyet kiemelkedő jogtudósok által egy bizonyos jogi ügyben hozott önálló jogi döntéshozatalra használtak.”³⁷ A síizmusban ennek megnő a szerepe, így az ottani vallásvezetésben döntő szerephez jutnak a *mudzstahid*-ok (az *idzstihád*-ot végzők). „Azokat, akik a Törvény tudományát – *‘ilm* – átfogó értelemben tanulmányozzák, *‘ulemá'*-nak nevezik (az *‘álim* többes száma). Azokat, akik a Törvény előírásainak tanulmányozására specializálják magukat, *fukahá'*-nak hívják (a *fakíh* többes száma), s amit tanulmányoznak, az a *fikh*.”³⁸ *Mufti* pedig az, aki jogi véleményt, *fatvá*-t ad, melynek betartása azonban nem kötelező érvényű, hanem a Könyv és a hagyományok szellemében fogant javaslat.

Mint ahogyan a *hadíth*-tudomány (*‘ilm al-hadíth*) és a Korán-exegézis (*tafszír*) a X. századra kibontakozott, ugyanekkorra a muszlim (szunnita) jogrendszer (*fikh*) és az ún. *sarí'a* alapjait is lerakták – az említett forrásokra és módszerekre támaszkodva. Ebben négy vallásjogi iskolának (*madzhab*), a *sáfiita*, a *hanafita*, a *hanbalita* és a *málikita* iskolának, illetőleg névadó imámjaiknak jutott döntő szerep. Az ezek közti eltérés nem dogmatikai jellegű (egy

³³ GOLDZIHER, 1881, 156.

³⁴ BENKE, 1987, 98.

³⁵ GOLDZIHER, 1887, 142.

³⁶ GERMANUS, 1979, 127.

³⁷ WATT, 2000, 108.

³⁸ CAHEN, 1989, 80.

szunnita muszlim bármelyikükhöz fordulhat jogi tanácsért), hanem abban gyökerezik, hogy melyik irányzat mely forrásnak és mely módszernek tulajdonít kiemelkedő szerepet.

A *sarī'a* szót „Törvény”-ként szokás fordítani (eredeti jelentése: „ösvény”), mely valójában nem törvény, hanem inkább a muszlim szellemiségű szokásjog gyűjteménye, a helyes ortodox életmód útmutatója. Ahogyan Claude Cahen fogalmaz: „A Törvényt, jobban mondva a Törvény előírásainak gyűjteményét *sarī'a*-nak nevezik, és ez az iszlám közösségi gondolkodásban gyakran a dogmánál jelentősebb helyet foglal el.”³⁹ A *sarī'a* a muszlim történelemben a jog vallási alapokon nyugvó aspektusát jelentette, emellé természetesen a világi hatalom birtokosai világi törvényeket is alkottak.

Az ima

A szent szövegekhez kötődő legelemibb közösségi rítusnak minden vallásban az ima számít. Kiemelkedő fontosságát az adja, hogy ennek során az isteni eredetű tudás nap mint nap megnyilvánul, a szent szöveg élővé válik. William Montgomery Watt jogosan jegyzi meg, hogy bár az arab *szalát* kifejezést „ima”, illetve „imádkozás” szavakkal szokás visszaadni, helyesebb lenne az istentisztelet, mivel „a szavak nagy része nem kérelem, hanem imádság az Istenhez”⁴⁰, s valójában kötött, kissé rideg és egyoldalú kapcsolatot jelent a Mindenhatóval: „az imádkozás rituáléja szimbolizálja az ember alázatát Allah előtt.”⁴¹ Az ima másik típusa, a kérelmező, vagy közbenjáró ima (*du'á*) ugyancsak létezik, mely a *szalát*-tal ellentétben sohasem közösségben végzett tevékenységet jelent.⁴² Amúgy is „a gyülekezetben tartott ima ismeretlen volt a pogány arabok előtt, és ezzel az intézménnyel Mohamed nemcsak a hit bensőségebb voltát juttatta érvényre, hanem ütemes mozdulataival szinte harcászati elemmé fejlesztette.”⁴³

A muszlim hívő számára napi ötszöri ima elvégzése kötelező, bár egyes helyek a Koránban napi kettő, illetve három alkalmat említenek, egy érdekes hagyomány szerint pedig, amikor Mohamed Jeruzsálemben tett „égi utazást”, az

imák számát Mózes segítségével ötvenről alkudta le napi ötre! *Hadíth* rendelkezik arról is, hogy az imákat mely napszakban kell elvégezni. Így létezik hajnali (*fadzsir*), déli (*zuhr*), délutáni (*aszsir*), esti (*maghrib*) és éjféli (*isá'*) ima. (A pontos imaidők egyébként – mivel a Nap állásával vannak összefüggésben – területenként eltérőek. Mindenesetre ezek megállapítása során a muszlimok mindig is kényszerültek a mindennapi nevezetes nap- és holdállásoktól kissé elválni, nehogy a kívülállók az égitestek kultuszával hozzák őket összefüggésbe.)

Az ima tulajdonképpen bárhol történhet, elegendő hozzá csupán egy imaszőnyeg, mely jelképesen szent teret alakít ki a muszlim hívő körül. A szőnyeg azonban nem tartalmazhat írást, csak nonfigurális motívumokat, minthogy imádkozás során ráülnek, ami így az írás és a tudás szentségének megtörését jelentené. Az imát minden esetben rituális tisztálkodás (*wudú*) előzi meg, melynek elvégzésére sokszor csak jelképesen is sor kerülhetett. Földrajzi környezettől függően ugyanis homokkal is történhetett. Legfontosabb azonban a lelki felkészültség: a nem őszinte imának ugyanis nincs értéke Isten előtt.

Mégis az imára legjobb közösségben, a mecsetben sort keríteni. A Próféta medinai házának felépítése szolgált mintául a későbbi közösségi imahelyek kialakításához. A muszlimok azonban – csakúgy, mint a zsidók – istentiszteleteiket nem az áldozat jelképes vagy tényleges bemutatásához kötik (erre csupán a mekkai zarándoklaton kerül sor), hanem az teljes mértékben a Mindenható magasztalásán alapszik. Éppen ezért oltár nem található a mindennapi imádkozáshoz használt szent térben. Az oltár térszervező és irányadó funkcióját tölti be a *mihráb*, mely általában gazdagon díszített, tetején csúcsívben végződő fülke, egy jelképes kapu, mely Mekka irányát jelöli ki a közösség számára.⁴⁴ Az előimádkozó (*imám*) feladata, hogy elől, a *mihráb* előtt álljon, mozdulataival vezesse a híveket, míg azok mögötte párhuzamos sorokba rendeződve helyezkednek el. Az imádkozóknak ugyanis arccal Mekka felé kell fordulniuk, habár a Korán 2. fejezet 142. verse szerint: „Istené a Kelet és a Nyugat, és bármely irányba fordul a hívő, ott találja Isten arcát.” A Korán mecsetben való megkülönböztetett helyét a díszes olvasópult (*kurszi*) jelöli. Természetesen a férfiak és nők vagy külön térrészben végezték az imát, vagy pedig vászonfüggőnnyel lettek egymástól elválasztva – a bűnös gondolatok elkerülése végett.

Az imára való felhívás (*adzán*) a minaretből a müezzin szájából hangzik fel. A következőket mondja: „Allah hatalmas! (négyszer) Tanúsítom, hogy nincs

⁴⁴ MAZAHÉRI, 1989, 22-23.

³⁹ CAHEN, 1989, 80.

⁴⁰ WATT, 2000, 92-93.

⁴¹ ROBINSON, 1996, 42.

⁴² A népi vallásosságban, illetve a szúfi misztikában emellett ismeretes a *dzikr* elnevezésű imádkozási rituálé, melyben ugyancsak kanonikus szövegek és imádkozási sémák kerülnek felhasználásra. Követői szerint ez az Istennel való személyes (tehát közvetlen) transzcendens kommunikáció megvalósítása.

⁴³ GERMANUS, 1979, 49.

más isten, mint Allah! (kétszer) Tanúsítom, hogy Mohamed Allah küldötte! (szintén kétszer) Jertek az imához! (kétszer) Jertek az üdvösséghez! (kétszer) Allah hatalmas! (kétszer) Nincs más isten, mint Allah!” Erre hívők milliói hagyják ott aktuális foglalatosságukat, megismétlik a müezzin által mondottakat, valamint még azt mondják: „Nincs sem hatalom, sem erő Istenen kívül”. Hajnalban még azt is hozzátesszik: „Az ima jobb, mint az alvás.”⁴⁵

Az ima menete általában három, egy kezdeti, egy lezáró és egy köztes, meghajlásokból álló részből áll. A bevezető szakasz során az imádkozó egyenesen áll. „Először a muszlim két tenyerét az arca mellé emeli és azt mondja: „Allah a legnagyobb”; még mindig állva recitálja a Korán bevezető fejezetét [*Fātiha*], amit más részletek is követhetnek; derekát meghajtja; főlegyenesedik; letérdel, és arccal a földre borul – a földdel való állandó érintkezés az évek során jellegzetes hegesedést, az imádság jelét idézi elő egyes muszlimok homlokán; ezek után a sarkára ül; és végül másodszor is arccal a földre borul.”⁴⁶ Ez a jellegzetes mozgulatsor, a *rakʿa*, vagyis meghajlás, illetve a *szadzsa*, vagyis a letérdeléssel egybekötött földre borulás során – mivel állapotváltoztatás történik – a hívő kijelenti Isten felsőbbrendűségét (*takhír*). Jól összehangolt szöveg és mozgulatsor ez, mely az *iszlám*-ot, az „Isten iránti odaadást” jelképezi, s az ima „köztes” részét tölti ki. A hajnali ima során kettő, a déli, délutáni és éjjeli imában négy, míg este, alkonyat idején három meghajlás kötelező.⁴⁷ A lezáró fázis eljövételével az imám a földön ülve kér áldást Mohamedre, elmondja a *saháda*-t („hitvallás”, vagyis: „Nincs más Isten, mint Allah és Mohamed az Ő prófétája”), majd szomszédjait „Béke legyen veletek!” felkiáltással üdvözli.⁴⁸

A péntek déli ima esetében – melyet minden muszlimnak erősen ajánlott a nagymecsetben végeznie – az istentisztelet egy további résszel, a „prédikációval” (*khutba*) bővül. Ez igencsak „szigorú szerkezetű: Isten dicsérete, a hitvallás, áldásmondás a Prófétára, imák a muszlim közösségért, a Korán recitálása, végül a kegyességre való buzdítás.”⁴⁹ Ennek során tulajdonképpen a szent szövegek vonatkozó helyeinek „aktualizálása” történik meg.

⁴⁵ ROBINSON, 2000, 64.

⁴⁶ ROBINSON, 1996, 42.

⁴⁷ ROBINSON, 2000, 64–65.

⁴⁸ WATT, 2000, 95.

⁴⁹ ROBINSON, 2000, 65.

Felhasznált irodalom

- BENKE József, 1987, *Az arabok története*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- BRENTJES, Burchard, 1986, *Izmael fiai*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- CAHEN, Claude, 1989, *Az iszlám. A kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest, Gondolat Kiadó
- GERMANUS Gyula, 1979, *Az arab irodalom története*, Budapest, Gondolat Kiadó
- GOLDZIER Ignác, 1881, *Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*, Budapest
- GOLDZIER Ignác, 2008, *Előadások az iszlámról*, Budapest
- Iráni föld – perzsa kultúra*, 2007, szerk.: JEREMIÁS Éva, Piliscsaba, Avicenna
- Korán, 1987, ford.: SIMON Róbert, Budapest, Helikon Kiadó
- MAKAI György, 1980, *Allah és gyermekei*, Budapest, Kozmosz Könyvek
- MAZAHÉRI, Aly, 1989, *A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig*, Budapest, Európa
- ROBINSON, Danielle, 2000, *Az iszlám*, Budapest, Kossuth Kiadó
- ROBINSON, Francis, 1996, *Az iszlám világ atlasza*, Budapest, Helikon Kiadó – Magyar Könyvklub
- ROGERS, Michael, 1987, *A hódító iszlám*, Budapest, Helikon
- WATT, William Montgomery, 2000, *Az iszlám rövid története*, Budapest, Akkord Kiadó